

# L'IDÉE TRANSCENDANTALE ET SON OBJET

Claude Piché, Université de Montréal

---

Ceci est une version de travail. Elle peut différer de la version finale et ne devrait donc pas servir aux fins de citation. La version finale est parue dans : *Lectures de Kant*, M. Foessel et P. Osmo (dir.), Paris, Éditions Ellipses, 2010, p. 127-141.

---

**RÉSUMÉ** : Les trois idées de la Dialectique transcendante de la *CRP* sont présentées ici comme des « êtres de raison » et comme des « schèmes » d'un type particulier. Si l'apparence transcendante se produit à la faveur d'un vice de subreption dans le syllogisme menant aux idées, ce qui en fait des *entia rationis ratiocinantis*, une faculté de juger faisant preuve de prudence critique parvient en revanche à des êtres de raison correctement déduits : *entia rationis ratiocinatae*. Et ces idées transcendantes, lorsque bien comprises, peuvent alors assumer une fonction régulatrice si elles interviennent à titre de schèmes, et non pas d'objets hypostatés, facilitant ainsi l'application des règles contenues dans leur concept en vue de l'unité systématique de la connaissance. En d'autres mots, l'illusion dialectique naît lorsque le schème en vient à être pris pour un objet réel.

**MOTS-CLÉS** : Kant, dialectique transcendante, illusion, *ens rationis*, schème

**ABSTRACT** : The three ideas of the Transcendental Dialectic of the *CPR* are presented here as « beings of mere reason » and as « schemata » of a particular type. If transcendental illusion is arrived at through a subreption taking place in the syllogism, which produces consequently ideas as *entia rationis ratiocinantis*, a critically trained power of judgment can however arrive at beings of reason that are correctly deduced: *entia rationis ratiocinatae*. And these transcendental ideas, when they are well understood, can play a regulative role if they function as schemata, and not as hypostatized objects, making the application of the rules contained in their concept easier, for the sake of the systematic unity of cognition. In other words, dialectical illusion happens when the schema is taken for a real object.

**KEYWORDS** : Kant, transcendental dialectic, illusion, *ens rationis*, schema

\* \* \*

Sans doute la Dialectique transcendante reçoit-elle moins d'attention de la part des commentateurs que sa contrepartie, l'Analytique, mais elle ne constitue pas moins un moment essentiel de la *Critique de la raison pure*, voire son moment décisif. Si, en effet, il s'agit pour la *Critique* de statuer sur le sort de la métaphysique, c'est la partie de celle-ci touchant les questions relatives à l'immortalité de l'âme, à la liberté et à l'existence de Dieu qui présente pour Kant l'intérêt le plus immédiat, en d'autres mots la métaphysique spéciale. N'est-ce pas du reste son statut théorique incertain qui motive toute l'interrogation critique ?

Bien sûr, le jugement porté par Kant sur la Dialectique sera globalement négatif. Mais cela ne signifie pas que la raison pure n'est appelée à trouver sa voie que lorsque l'on passe à sa destination pratique, à la toute fin de l'ouvrage. À l'intérieur même de la Dialectique, Kant tient à faire la part des choses et à montrer qu'une fonction théorique positive peut encore être assignée aux idées de la raison. Et pour établir ceci, il ne peut tout bonnement se contenter de dénoncer les errances de la métaphysique. Ce que d'ailleurs bien d'autres ont fait avant lui. L'originalité de sa contribution à ce chapitre ne consiste pas davantage à lire le discours de la métaphysique spéciale simplement à la lumière des résultats acquis dans l'Analytique. À coup sûr, il lui serait aisé de condamner sans appel la raison dialectique en alléguant qu'elle fait un usage transcendantal des catégories. Mais, pour exacte que soit cette remarque, elle ne représenterait qu'une critique bien partielle des erreurs de la métaphysique. Comme on le sait, l'usage des concepts purs de l'entendement en dehors des limites de l'expérience a d'emblée été prohibé dans le chapitre de l'Analytique touchant la distinction entre phénomène et noumène, de même que dans celui consacré à l'amphibologie. Mais l'erreur propre à la raison pure se situe dans un autre registre. D'où la spécificité du travail critique dans la Dialectique transcendantale.

Kant s'y assigne pour tâche de retracer la logique de l'illusion métaphysique, logique qui n'est pas immédiatement à portée de main mais qui au contraire se trouve « profondément enfouie » (A 309/B 366) dans la raison humaine. « Il ne suffit pas de décrire la démarche de notre raison et sa dialectique, déclare Kant : il faut aussi chercher à en découvrir les sources<sup>1</sup> ». Or, l'examen de ces sources révèle qu'il y a une disposition pour ainsi dire structurelle de la raison à céder à l'illusion dialectique. Nous sommes donc loin ici des dérapages ponctuels observés dans l'Analytique, où les « faux pas de la faculté de juger (*lapsus judicii*) » (A 135/B 174) sont imputables à un défaut d'attention, à un manque de discernement quant aux limites de l'usage des catégories (A 296/B 352). La tendance à l'erreur dans la métaphysique spéciale est en revanche naturelle, c'est-à-dire nécessaire et inévitable. L'erreur surgit de manière pratiquement systématique dans l'exacte mesure où l'apparence a quelque chose de systématique. Ce qui amène Kant à dire que nous avons affaire ici à « un système d'illusions et de fantasmagories fortement liées entre elles et réunies sous des principes communs » (A 711/B 739). Voilà donc la tâche qui incombe à la Dialectique transcendantale : porter au jour cette

---

<sup>1</sup> C1 A 581/B 609 (tr. A. Renaut) ; cf. Log. Ak IX, 56. Pour une présentation générale de l'apparence dialectique, cf. Michelle Grier, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

logique de l'apparence qui sous-tend toute la métaphysique spéciale. Il s'agira d'abord pour nous de montrer que la raison recèle des concepts d'objets qui lui appartiennent en propre. À la suite de quoi nous serons en mesure de constater que l'engendrement de ces concepts au sein de la raison, à savoir les idées, entraîne le danger d'admettre comme réels les objets qui y correspondent et qui ne sont en vérité que des schèmes d'un genre particulier, essentiels aux finalités de la raison théorique. À l'issue de notre démarche, il deviendra manifeste que, si la faculté de juger est au premier chef responsable de l'usage dialectique des idées de la raison, c'est à elle qu'il revient en dernière analyse de s'amender et de mener à terme la tâche de la critique.

## **1 – La théorie kantienne des êtres de raison**

Dans les *Prolégomènes*, Kant insistera tout particulièrement sur l'importance de la distinction entre entendement et raison, distinction acquise au prix de grands efforts au cours de la fameuse décennie silencieuse qui sépare la *Dissertation de 1770* de la première *Critique*. On trouve ainsi de part et d'autre des connaissances « différentes par le genre, l'origine et l'usage », si bien que le « champ » de la raison est tout autre que celui de l'entendement<sup>2</sup>. La distinction est en fait cruciale pour la métaphysique et son avenir et il s'agit là, en rétrospective, de l'un des acquis majeurs de la *Critique de la raison pure*. Si, tout comme l'entendement, la raison est considérée par Kant comme une faculté transcendante, elle s'en distingue donc fondamentalement, entre autres de par la nature de ses concepts. En effet, la raison dispose de concepts purs qui lui sont propres : les idées.

Nous avons pourtant indiqué que l'usage transcendantal des catégories a un rôle à jouer dans l'engendrement de l'illusion dialectique, ce qui appelle ici quelques précisions. Ainsi ce n'est pas parce que la catégorie intervient dans la Dialectique que l'idée de la raison peut être réduite à celle-là. Au contraire, c'est dans la mesure où l'idée de la raison est constituée de catégories qu'elle s'en distingue. Les premières sections de la Dialectique sont explicites à ce sujet : si la catégorie est une « notion », l'idée est en revanche définie comme un « concept issu de notions », avec cette nuance additionnelle qu'elle dépasse principiellement « la possibilité de l'expérience » (A 320/B 377). Premier constat donc : l'idée de la raison est un concept composite, constitué de catégories dont l'usage transcendantal, dans le cas présent, est en quelque

---

<sup>2</sup> Prol. § 41, Ak IV, 328-329.

sorte contraint. Second constat : si la catégorie est un concept donné, l'idée est quant à elle un concept « produit » à la faveur d'un syllogisme (A 299/B 355). Voilà qui permet à Kant d'affirmer d'entrée de jeu que l'idée est un concept « conclu » et qu'elle est un « authentique produit de la raison pure » (A 335/B 392) puisque, sur le plan de la logique formelle, le syllogisme – avec sa majeure, sa mineure et sa conclusion – constitue la prérogative propre de la raison. À partir de là, tout dépend de la manière dont les règles d'un syllogisme bien construit sont respectées. Selon que le raisonnement a été mis sur pied par une raison « dogmatique » ou par une raison avertie par la « critique<sup>3</sup> », le syllogisme sera forcément tendancieux et biaisé dans le premier cas, juste dans le second. C'est ce qui autorise Kant dans la section de la Dialectique intitulée « Des concepts de la raison pure » à faire la distinction entre les *conceptus ratiocinantes* et les *conceptus ratiocinati*, c'est-à-dire entre les « concepts obtenus par ratiocination » et les « concepts conclus avec justesse<sup>4</sup> ».

Pour caractériser l'erreur entraînée par l'apparence transcendante, Kant a recours à deux modèles : la faute de logique formelle, d'une part, et l'illusion d'optique, de l'autre (A 296-7/B 352-4). Ainsi l'erreur commise dans le syllogisme transcendantal comporte bel et bel un écart par rapport aux règles de l'inférence médiate, bien que la faute n'ait ici rien de fortuit. Au contraire, et c'est ici qu'intervient le second paradigme, elle est commise de façon tout aussi naturelle que lorsque, par exemple, on affirme de la lune à l'horizon qu'elle est beaucoup plus grosse que lorsqu'elle atteint son zénith. Les raisonnements captieux de la métaphysique dogmatique correspondent dès lors à la définition d'un « paralogisme », au sens où le dérapage se produit à l'insu de son auteur et contre sa volonté. Comme nous le rappelle la *Logique* de Kant : « ... un tel raisonnement [trompeur, C.P.] est un *paralogisme* si on s'y laisse prendre soi-même<sup>5</sup> ». Le paradigme de la logique formelle permet donc de situer l'erreur de la logique transcendante dans les prémisses d'un raisonnement, alors que l'illusion sensible contribue à expliquer, par analogie, l'origine de la méprise conduisant au paralogisme : c'est de manière bien involontaire que le métaphysicien dogmatique cède aux prestiges de l'apparence, tout comme de son côté l'observateur naïf est amené à succomber à l'illusion d'optique. Or la logique formelle présente cet avantage additionnel qu'elle offre ici à Kant la possibilité de répartir les trois

---

<sup>3</sup> C3 Ak V, 395-396.

<sup>4</sup> C1 A 311/B 368 ; cf. A 644/B 672.

<sup>5</sup> Log. § 90, Ak IX, 134-135.

disciplines de la métaphysique spéciale, à savoir la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles, selon les trois types de syllogismes : catégorique, hypothétique et disjonctif.

Le produit de ces trois inférences étant les concepts d'âme, de monde et de Dieu, ces idées transcendantales sont donc à proprement parler des concepts d'objet. Et en ceci, elles se distinguent des concepts purs de l'entendement qui, quant à eux, ne représentent que des éléments constitutifs de tout objet. Ils sont à l'évidence présents dans la constitution de tout objet pour un entendement fini, mais aucune catégorie ne cerne à elle seule l'objet entièrement. En revanche, les idées, de par leur caractère composite, peuvent prétendre parvenir à cette détermination complète. Et elles le font à la lumière de ce fil conducteur que représente pour elles l'inconditionné. Chacune des idées de la raison pure désigne ainsi un objet qui est par définition transcendant par rapport à l'expérience puisqu'il a pour fonction d'incarner l'inconditionné, lequel ne peut aucunement trouver place dans le monde sensible.

Il va sans dire que l'« objet » de l'idée partage le sort de son concept. Cet objet de pensée peut ainsi procéder d'un concept qui est ou bien conclu correctement, ou bien inféré par un vice de forme. Mais avant de pousser plus avant cette distinction, il convient de s'arrêter sur les objets des concepts rationnels en général que Kant, réinterprétant la terminologie scolastique, désigne par l'expression d'« être de raison » (*ens rationis*). Or, au premier abord, force nous est d'avouer que l'objet de l'idée se présente sous un jour passablement défavorable, puisque l'expression possède traditionnellement une connotation plutôt péjorative. Un simple « être de pensée » (*Gedankending*, A 469/B 497) apparaît en effet bien indigent en comparaison de l'objet réel. Et Kant fait écho à ce discrédit à la toute fin de son *Analytique*, plus précisément dans sa table du « rien ». L'*ens rationis* y est ainsi défini comme un « concept vide » (A 292/B 348) dont le seul trait positif tient à ce qu'il ne comporte pas de contradiction. Pour le reste, il s'agit d'un concept « sans objet ». Toutefois, il convient de faire preuve ici de discernement. C'est un fait que le concept d'un tel être demeure sans objet en comparaison d'un concept empirique. Mais il importe d'entrée de jeu de retracer la manière nuancée dont Kant introduit son concept d'être de raison dans la *Dialectique*. S'il s'approprie ce terme, c'est en fait pour lui confier un rôle spécifique. Ainsi, il s'emploie d'abord à cerner le sens général de l'expression afin de mieux distinguer par la suite son rôle dans la désignation des idées transcendantales. On le sait, ces idées reçoivent de la raison une assignation bien précise, l'atteinte de l'inconditionné, en sorte que la constitution d'un être de raison qui n'est pas directement impliqué dans cette tâche

nécessaire se voit taxée d'« arbitraire ». Tel est le cas, par exemple, de « la série entière de tous les changements qui se produiront dans le monde » (A 337/B 394) : il s'agit ici de prendre pour point de départ une condition actuelle et de tenter de prévoir l'enchaînement illimité des événements à venir qui en découlent. Cette tâche ne s'impose pas d'elle-même à la raison, tant s'en faut, surtout si on la compare à la tâche qui consiste à remonter la chaîne des conditions jusqu'à ce que la raison obtienne satisfaction, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'inconditionné soit atteint. Telle est donc la spécificité des êtres de raison engendrés par les idées transcendantales : répondant à une préoccupation essentielle à la raison, ils n'ont rien d'arbitraire.

Parce que les trois types de syllogismes qui régissent les trois disciplines de la métaphysique spéciale assument une fonction qui est naturelle et nécessaire à la raison, les objets issus de ces syllogismes n'ont eux non plus rien de fortuit, en sorte que, même lorsque ces objets sont incorrectement interprétés et pris pour des objets réels, l'erreur ne peut être mise sur le compte du pur hasard : « Les déductions de ce genre méritent en ce sens, à voir leurs résultats, d'être appelées plutôt des *ratiocinations* que des raisonnements : néanmoins, du fait de ce qui les suscite, sans doute peuvent-elles porter ce dernier nom, dans la mesure où elles ne correspondent pas à des inventions ni ne sont nées de façon contingente, mais issues de la nature de la raison » (A 339/B 397). On le voit, l'apparence transcendantale qui entraîne les erreurs de la métaphysique repose elle-même sur cette disposition structurelle de la raison. En d'autres mots, la force de l'illusion tient bien sûr à la structure logique contraignante du syllogisme, mais aussi et peut-être davantage au caractère inéluctable de la recherche de l'inconditionné qui commande le syllogisme, cet inconditionné que la raison dogmatique a tendance à interpréter comme étant à portée de main. Dans ce cas, l'objet de l'idée n'est rien de plus qu'un *ens rationis ratiocinantes*, un objet conclu à la faveur d'un raisonnement dialectique, alors que la prudence critique permet de parvenir à un *ens rationis ratiocinatae*<sup>6</sup>, à un objet obtenu de manière légitime. Mais avant de relater l'usage régulateur non moins légitime qu'il est possible de faire de ce dernier, il convient de se pencher sur le mécanisme responsable de l'engendrement de l'erreur dialectique. Comment la raison en vient-elle en effet à considérer comme réels ses propres objets de pensée ?

---

<sup>6</sup> A 681/B 709, A 669/B 697; cf. C3 § 91, Ak V, 468.

## 2 –Le dérapage systématique de la raison ratiocinante

L'exposé de l'usage positif qui pourra être fait des idées transcendantales implique un passage obligé par l'étude de la dialectique dans laquelle s'abîme la raison lorsqu'elle estime pouvoir parvenir à la connaissance des objets transcendants qui correspondent aux trois idées. C'est au moment de l'engendrement de ces objets au sein des syllogismes fautifs de la métaphysique spéciale que ces êtres de raison sont définis avec le plus de précision par Kant. Ceux-ci sont interprétés à tort comme des êtres réels en raison d'un vice de subreption que nous allons examiner en détail. Si l'on fait montre de vigilance critique, on peut dès lors étudier au sein des syllogismes la structure de ces *entia rationis* afin de voir après-coup l'usage qui leur est réservé dans l'économie de la connaissance. Pour mémoire, qu'il suffise de rappeler que la recherche de l'inconditionné dans chacune des trois disciplines prend la forme suivante : a) l'âme ou « l'absolue (inconditionnée) unité du sujet pensant », b) le monde ou « l'absolue unité de la série des conditions du phénomène » et c) Dieu ou « l'absolue unité de la condition de tous les objets de la pensée en général » (A 334/B 391). Nous pouvons procéder à un rapide examen de chacun de ces grands chapitres de la Dialectique transcendantale à la lumière de notre interrogation.

a) La psychologie rationnelle, dont Kant dénonce les dérives dialectiques dans le chapitre « Des paralogismes de la raison pure », vise au fond à atteindre « l'unité inconditionnée des conditions subjectives de toutes les représentations en général » (A 406/B 432). À terme, le but d'une telle psychologie consiste à montrer que cet inconditionné, à savoir le sujet pensant désigné par le « je pense », constitue en lui-même un objet connaissable. Ce n'est donc pas la fonction épistémique du « « je pense » exposée dans l'Analytique qui intéresse ici. On s'en saisit bien plutôt afin d'établir que l'âme est un objet de plein droit, même en marge de l'expérience. C'est la permanence de l'âme comme substance qui retient ici l'attention, en vue de prouver son immortalité. Kant cherche donc à montrer que le recours au concept de substance appliqué à un tel objet transcendant est tout à fait illégitime puisqu'il donne lieu à une proposition synthétique qui se coupe de la référence obligée au sensible. Il s'agit maintenant d'observer de plus près la manière dont l'apparence dialectique conduit, à l'intérieur du syllogisme, à cet usage impropre de la catégorie de substance.

La formulation condensée que donne Kant du paralogisme de la psychologie dans la seconde édition peut nous servir de point de départ :

*Ce qui ne peut être pensé que comme sujet n'existe pas non plus autrement que comme sujet et est donc substance*

*Or, un être pensant, considéré simplement comme tel, ne peut être pensé autrement que comme sujet.*

*Donc, il n'existe aussi que comme tel, c'est-à-dire comme substance (B 410)*

À la suite de cet énoncé, Kant indique la nature du glissement qui s'opère à l'intérieur du raisonnement. Il s'agit d'un *sophisma figurae dictionis*, erreur que la *Logique* définit comme suit : « [sophisme] où le moyen terme est pris dans des sens différents<sup>7</sup> ». En l'occurrence, le moyen terme est le concept de « sujet ». Kant fait ainsi remarquer que, dans la majeure, ce concept désigne un « objet » en général, quelle que soit par ailleurs la façon dont il puisse être donné. La catégorie est donc prise ici dans son sens transcendantal. La mineure, pour sa part, change le sens du mot sujet, dans la mesure où, en l'appliquant au « je pense », elle ne prédique pas en fait le concept de sujet à un véritable objet, mais à la simple unité logique de la pensée. En effet, jamais le « je pense » ou encore la conscience de soi ne peut prétendre accéder au statut d'objet. Il n'est que la condition logique de l'unité de toute pensée. Il doit certes pouvoir accompagner toutes les représentations du sens interne, mais en lui-même il ne recèle aucune teneur. On ne retient donc de lui que la pure unité de la pensée, dépourvue de toute détermination, de sorte que la conclusion ne tient pas : c'est par un vice de subreption que l'on prétend attribuer au « je pense » le statut d'objet existant, le statut de substance.

Un passage du texte de Kant sur les *Progrès de la métaphysique* résume fort bien la vacuité des résultats qu'obtient, ou que croît obtenir, la psychologie rationnelle au terme de ses raisonnements : « ...du moi logique comme représentation *a priori* l'on ne peut connaître absolument rien de plus touchant l'être qu'il est et la nature qui le constitue ; il est comme le substantiel, ce qui reste quand j'ai éliminé tous les accidents qui lui sont inhérents, mais qu'il est

---

<sup>7</sup> C1 B 411; cf. A 402. Log. § 90, Ak V, 135. Voir pour ces questions et pour une excellente explication des « Paralogismes » dans les deux éditions : Louis Guillermit, *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Vrin, 2008, p. 137, 238. Voir également notre article « Les fictions de la raison pure », *Philosophiques*, 13, 1986, p. 291-303.



tout à fait impossible de connaître plus avant, puisque les accidents étaient justement ce à quoi je pouvais reconnaître sa nature<sup>8</sup> ». On comprend très bien pourquoi il importe au métaphysicien dogmatique d'éliminer tous les accidents du « je pense » : ceux-ci prennent tous place en effet dans le sens interne, ils sont tous empiriques. Or le psychologue rationaliste veut précisément envisager ce sujet comme coupé de l'expérience interne et du monde sensible, donc comme survivant à la séparation d'avec le corps. Si cependant l'on s'abstient de souscrire à une telle « subreption de la conscience hypostasiée » (A 402), il est possible de cerner la nature de cette âme dont le métaphysicien ne veut retenir que la pure spiritualité. Le concept de « substantiel » est un terme technique (A 414/B 441) qui indique l'ampleur de la césure opérée en vue de priver l'âme de son implication dans l'expérience. On ne conserve d'elle que le substrat exempt de toute détermination, si bien qu'à titre d'*ens rationis* l'objet ainsi obtenu est en vérité fortement amputé. En dernière analyse, force est d'admettre qu'il constitue « la plus pauvre de toutes les représentations » (B 408).

b) Le chapitre intitulé « L'antinomie de la raison pure », dans lequel Kant s'applique à mettre au jour le *proton pseudos* de la cosmologie rationnelle, aborde la quête de l'absolu sous l'angle suivant : la raison se donne pour tâche de remonter à « l'unité inconditionnée des conditions objectives dans le phénomène » (A406/B 433). À l'évidence, la régression dans la chaîne des conditions est sans doute en elle-même légitime, mais elle donne lieu dans cette discipline métaphysique à des débordements. Nous n'avons pas ici à traiter dans le détail la réfutation par Kant des diverses prétentions de la raison dialectique. Pour les fins qui sont les nôtres, il convient plutôt d'examiner la manière dont il critique la prémisse de base de toutes les affirmations de la raison, en vue de désamorcer le contentieux qui y sévit et qui prend la forme d'une antithétique. Il faut le dire d'emblée : tout comme dans le cas de psychologie rationnelle, l'erreur fondamentale de la cosmologie réside dans un *sophisma figurae dictionis*.

C'est dans la section intitulée « Décision critique du conflit cosmologique de la raison avec elle-même » (A 497/B 525) que Kant explique le plus clairement la nature du « faux pas » (A 501/B 529) induit par la force de l'apparence. Dans le syllogisme sous-jacent à l'ensemble de la cosmologie rationnelle, la majeure formule le constat suivant : « quand le conditionné est donné, la série entière de toutes ses conditions est elle aussi donnée » (A 497/B 525). Cet énoncé envisage en vérité le conditionné de manière générale et dans sa signification purement

---

<sup>8</sup> Progrès méta. Ak XX, 270.

transcendantale. Mais voilà que, dans la mineure, on change de registre en interprétant le conditionné cette fois comme phénoménal. Or, le monde des phénomènes à titre d'univers spatio-temporel comporte des contraintes spécifiques qui interdisent sa subsumption automatique sous le concept de la majeure. En effet, le remontée de la série vers l'inconditionné dans ce cas repose sur une synthèse régressive qui implique l'appréhension successive des conditions. Et celle-ci, parce qu'elle parcourt des conditions empiriques qui sont étalées dans la durée et l'espace, demande un certain temps. Ce facteur temporel ne jouait pas dans la majeure, où l'exigence logique de remonter de condition en condition jusqu'à l'inconditionnée se situait hors du temps. Autrement dit, il était permis de considérer les éléments de cette synthèse purement conceptuelle comme donnés « en même temps » (A 500/B 528). Le problème qui surgit dans la mineure demeure donc insurmontable car, par définition, la synthèse successive des phénomènes (spatio-temporels) ne peut en principe parvenir à la complétude et atteindre l'inconditionné. Il ne reste alors qu'une seule échappatoire possible : situer l'inconditionné en dehors de la chaîne phénoménale, ce qui est possible pour la liberté (troisième conflit de l'antithétique) et pour l'être nécessaire (quatrième conflit). Quant aux deux premières antinomies, dites mathématiques, à savoir celles qui s'intéressent aux limites ultimes de l'espace-temps et de la divisibilité de la matière, elles présentent un « problème dépourvu de toute solution » (A 328/B 384), comme en témoigne la célèbre correspondance entre Leibniz et Clarke sur ces sujets.

Qu'en est-il dans ces conditions de l'objet devant correspondre à l'idée cosmologique ? Ou plus précisément : à quel genre d'*ens rationis* le concept de monde conduit-il ? Nous venons de voir que ce concept implique quelque chose d'impossible - parvenir à la totalité d'une régression sans fin – en sorte que si l'on se réfère à nouveau à la table kantienne du rien, il faut admettre que l'idée cosmologique ne doit pas être subsumée sous le concept d'être de raison, mais sous celui de *nihil negativum* (A 291/ B 348). Ce qui revient à le considérer comme « l'objet d'un concept qui se contredit lui-même », c'est-à-dire bien en deçà de l'être de raison, dont l'objet est à tout le moins possible. En vérité, il n'existe pas d'objet « monde » tel que les parties en présence dans l'antithétique de la raison pure s'en réclament. Cette antinomie représente en fait l'échec sans doute le plus spectaculaire de la métaphysique, au point où Kant pourra confier à Garve en 1798 qu'elle l'a éveillé de son sommeil dogmatique<sup>9</sup>. À regarder les choses de plus

---

<sup>9</sup> Lettre à C. Garve du 21 septembre 1798, Ak XII, 258. Voir à ce sujet Paul Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, Paris, PUF, 1997, p. 78, 104.

près, l'objet monde pris comme totalité est à vrai dire un *non ens*, un rien logique, si bien que toutes les affirmations à son propos, tant du côté de la thèse que de l'antithèse des antinomies mathématiques, sont nulles et non avenues. C'est ce que confirme un passage de la Méthodologie : « les deux parties, tout autant celle qui affirme que celle qui nie, prennent pour fondement, abusées qu'elles sont par l'apparence transcendantale, un concept impossible de l'objet, et dans ce cas s'applique la règle : *non entis nulla sunt praedicata* » (A 792-3/B 820-1). En somme, le concept de monde demeure une « simple » idée, réduite qu'elle est à assigner à la raison un tâche, sans toutefois qu'il soit possible d'en entrevoir la réalisation. Il est en effet impossible de déterminer les contours de ce monde. À cet égard, Kant prétend qu'on ne peut parvenir à en produire une « image » (A 328/B 384), pour la bonne raison que le mot image est pris ici au sens propre, au sens d'image sensible : une synthèse régressive complète au sein des phénomènes ne peut en principe être achevée.

c) Il va sans dire que le concept de Dieu constitue historiquement la préoccupation centrale de la métaphysique. Et du même coup cette idée représente pour Kant un exemple privilégié du type d'erreurs entraînées par l'apparence transcendantale. On songe ici bien sûr aux preuves de l'existence de Dieu, et en particulier la preuve ontologique dont se sont réclamés tour à tour saint Anselme, Descartes et Leibniz, pour ne nommer que ceux-là. On sait que Kant s'est très tôt intéressé à cette démonstration qui repose sur le concept de Dieu envisagé comme l'être qui possède toutes les perfections. Il s'est même rendu célèbre par sa réfutation en bonne et due forme de cette preuve grâce à son argument des « cent Thaler » (A 599/B 627). Pour notre propos, il suffit toutefois d'analyser au sein du chapitre sur « L'idéal de la raison pure » le vice de « subreption transcendantale » (A 583/B 611) qui se trouve au fondement de ladite démonstration.

Aux yeux de Kant, la genèse philosophique de l'idée de Dieu procède d'une exigence logique touchant la détermination intégrale des concepts. En effet, afin de parvenir à la détermination complète du concept d'un objet, il faut avoir à sa disposition « l'ensemble global de tous les prédicats des choses en général » (A 572/B 600). Ces prédicats, qui définissent le contenu de tous les concepts d'objet, expriment en fait les réalités qui composent celui-ci, bien qu'une détermination exhaustive entraîne également que l'on fasse l'inventaire des réalités dont cet objet est dépourvu. C'est pourquoi l'accès à l'ensemble des prédicats possibles implique en définitive l'accès à « l'ensemble global de toute réalité » (A 577/B 605). Or cette préoccupation

qui traduit une exigence légitime et qui, de manière implicite, se réfère à l'ensemble de la réalité, ne pose en soi aucun problème. Comme l'annonçait Kant au début de la Dialectique, l'idée théologique est reliée à la recherche de « l'unité inconditionnée des conditions objectives de la possibilité des objets en général » (A 406/B 433). Le problème ne surgit que lorsque cet ensemble de réalités que l'on parcourt pour les besoins de la cause se trouve hypostasié, c'est-à-dire lorsqu'il est interprété comme constituant un objet, un « être singulier » qui recèle toutes les réalités (A 576/B 604). Il sera alors tentant d'accorder l'existence à cet être qui apparaît d'autant plus concret qu'il est d'emblée entièrement déterminé, puisque toutes les réalités lui reviennent sans exception.

Même si l'idée théologique demeure celle d'un objet transcendant, de l'objet transcendant par excellence, Kant ne manque pas de remarquer que la formation de ce concept d'*ens realissimum* est tributaire de son auteur : la raison humaine finie. En vérité, le seul accès à la réalité qui soit réservé à cette raison, du moins dans ses activités théoriques, est la réalité empirique, de sorte qu'on peut soupçonner que celle-ci ait joué un rôle dans la genèse de l'idée théologique. Le concept d'*omnitudo realitatis* a en fait été obtenu à la faveur d'une transposition au plan transcendantal de la réalité empirique accessible dans l'expérience : « [r]este que la manière dont nous hypostasions en outre cette idée de l'ensemble de toute réalité procède de ce que nous transformons dialectiquement l'unité *distributive* de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité *collective* d'un tout constitué par l'expérience, et qu'à travers ce tout du phénomène nous nous forgeons la pensée d'une chose singulière qui contient en soi toute réalité empirique et qui alors, par l'intermédiaire de la subreption transcendantale déjà évoquée, est confondue avec le concept d'une chose qui se situe au sommet de la possibilité de toutes les choses » (A 582-3/B 610-11). Bien sûr, la raison dogmatique ne se préoccupe pas de savoir si toutes les réalités empiriques peuvent coexister en un même objet, Kant ayant découvert depuis longtemps que certaines réalités dans l'expérience s'annulent mutuellement<sup>10</sup>. La préoccupation du métaphysicien dogmatique consiste plutôt à se procurer en sous-main le concept de Dieu qui pourra servir de base à la preuve ontologique.

Si on fait le bilan de cette enquête sur les êtres de raison qui correspondent aux idées transcendantales, nous parvenons à un tableau passablement contrasté. Ainsi l'objet de la psychologie rationnelle s'avère être une représentation extrêmement pauvre, au point que Kant

---

<sup>10</sup> C1 A 574/B 602. Cf. Grand. nég. Ak II, 200-201.

pourra dire, non sans ironie, que le « je pense » constitue son « texte unique » (A 343/B 401). En effet, le sujet pensant est ici privé de toute détermination puisqu'il importe de couper ce substrat de ce qui lui est inhérent : les représentations du sens interne. Quant à cet autre *ens rationis* qu'est l'idée de Dieu, il faut convenir qu'il s'agit en revanche de la représentation la plus riche. Non seulement son concept est-il déclaré entièrement déterminé, mais il l'est positivement à tous égards puisque cet être de pensée est caractérisé comme *ens realissimum* (A 576/B 604). Enfin, le concept central de la cosmologie rationnelle s'est révélé être essentiellement contradictoire, si bien que l'idée de monde demeure sans corrélat objectif : *nihil negativum*<sup>11</sup>. Il convient à présent de nous pencher sur l'usage positif que réserve Kant à ces objets.

### 3 – Les êtres de raison dans leur fonction de schèmes

Kant, on le sait, entame l'exposé de la Dialectique en présentant son enjeu central : l'apparence transcendantale. On apprend d'entrée de jeu que celle-ci appartient de manière constitutive à la raison, qu'elle est naturelle et inévitable. Or ce constat ne traduit pas de la part de Kant une attitude résignée. Ainsi faut-il porter attention à la définition qu'il donne de l'apparence : elle n'est pas fautive en elle-même mais se définit plutôt comme une simple « incitation à l'erreur<sup>12</sup> ». Elle produit donc une illusion, mais rien n'oblige à s'y laisser prendre. Tout dépend de la manière dont on y réagit. À preuve, Kant ajoute à l'occasion un adjectif en parlant par exemple de « fausse apparence » (A 376), question de montrer que l'erreur n'intervient qu'après-coup. La Dialectique transcendantale a précisément pour fonction de déterminer le mécanisme en vertu duquel surgit l'apparence et, le cas échéant, la méprise. Tout réside dans la manière dont on reçoit ces concepts « conclus » que sont les idées : comme des concepts « ostensifs » ou comme des concepts « heuristiques » (A 671/B 699). Dans le premier cas, la raison se leurre en croyant que ces concepts permettent de connaître la nature d'un objet

---

<sup>11</sup> La question de savoir si Kant possède une conscience claire de la nature spécifique des trois idées transcendantales à titre d'*ens rationis* ou encore de *non ens* trouve sa réponse dans un lieu entièrement inopiné : la déduction transcendantale de l'Analytique. En prévision de sa Dialectique, en effet, Kant informe à l'avance son lecteur qu'il aura affaire à un objet impossible, à un objet tronqué et à un objet entièrement transcendant. « Une fois que je possède des concepts purs de l'entendement, je peux certes produire aussi par la pensée des objets qui sont peut-être impossibles, peut-être possibles en soi, mais qui ne peuvent être donnés dans aucune expérience, puisque dans la connexion de ces concepts quelque chose peut-être laissé de côté qui appartient pourtant avec nécessité à la condition d'une expérience possible (ainsi pour le concept d'esprit), ou bien encore des concepts purs de l'entendement peuvent se trouver étendus au-delà de ce que l'expérience peut saisir (comme dans le concept de Dieu) » (A 96).

<sup>12</sup> C1 A 293/B 350. Cf. Prol. § 13, Ak IV, 291 ; Leç. méta. Ak XXVIII.1, 234.

transcendental ; dans le second, ces concepts n'ont pour fonction que d'orienter la recherche au sein du monde empirique en vue d'y retracer l'unité systématique. D'un côté, nous le comprenons maintenant, l'objet de l'idée est un *ens rationis ratiocinantis*, de l'autre, comme nous allons voir, un *ens rationis ratiocinatae*. Si le concept peut être correctement conclu, cela signifie que Kant n'est pas prêt, tout en étant conscient du danger que fait courir l'apparence, à tourner le dos à la disposition systématique des syllogismes au sein de la raison pure. Il s'agit simplement de prendre garde à la conclusion et à la façon dont elle a été obtenue, ou en d'autres mots, de se méfier de la subreption. Si l'on fait preuve d'une telle prudence, alors les objets de pensée issus des raisonnements peuvent être interprétés comme des schèmes.

C'est dans la seconde section de l'Appendice que le recours à l'idée transcendante à titre de schème est exposé avec le plus de précision. À coup sûr, la première section introduit également ce thème, mais aucune des trois idées n'y est abordée explicitement, alors que la seconde section traite des idées transcendantes et de leur objet. Loin d'être des objets connaissables, ceux-ci se voient confier une fonction régulatrice au seul profit de l'expérience : « Quand nous admettons donc de tels êtres idéaux, nous n'étendons pas à proprement parler notre connaissance au-delà des objets de l'expérience possible, mais seulement l'unité empirique de cette dernière à travers l'unité systématique dont l'idée nous procure le schème... » (A 674/B 702). Il convient de s'arrêter ici à ces « objets idéaux » appelés à remplir la fonction régulatrice de la raison. Ce sont en fait les produits d'une « raison idéalisante » (A 469/B 497) qui procure un objet à l'idée. Or, la question se pose de savoir ce qu'il advient de l'idée cosmologique, laquelle ne peut en aucun cas être « hypostasiée », ce que Kant prend bien soin de noter<sup>13</sup>. Est-ce à dire qu'il n'y aura pas de schème dans son cas ? Ce qui semble remettre en cause le rôle positif de cette idée. Mais passons d'abord en revue les deux « êtres idéaux » qui assument la fonction de schème : Dieu et l'âme.

Dans la seconde section de l'Appendice, une place de choix est réservée à l'idée théologique. Non seulement renvoie-t-elle à un être idéal, mais elle représente le point ultime qu'est susceptible d'atteindre une construction de la raison, c'est-à-dire l'« idéal » même, l'être de raison par excellence puisque, nous l'avons dit, son concept est entièrement déterminé. D'emblée l'examen du chapitre sur l'idéal de la raison pure a permis de voir qu'à titre de substrat

---

<sup>13</sup> C1 A 673/B 701. Voir à ce sujet Michaël Foessel, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 129.

ultime de toute réalité, l'idée d'*ens realissimum* constitue la présupposition incontournable pour la détermination intégrale des concepts. À cette étape, l'idée de Dieu intervenait déjà comme un schème ayant une fonction régulatrice, et ce comme substrat commun de toute réalité. Elle pouvait alors assurer l'« affinité » (A 572/B 600) de toutes les réalités particulières. Or, l'Appendice accentue ce trait en montrant la pertinence de cette idée pour l'unité systématique de l'expérience. Cette fois, l'objet de l'idée est compris comme le « fondement » de toute réalité, et de surcroît, comme un fondement auquel, dans une perspective heuristique, on est autorisé à attribuer une intelligence suprême (A 687/B 715). Une telle supposition sert en effet de prémisse de départ pour la recherche de toutes les formes de finalité de la nature.

Si l'idée théologique couvre tout le champ de l'expérience matérielle, l'idée psychologique est quant à elle restreinte dans sa fonction régulatrice au sens interne, objet de la psychologie empirique. Or, sans donner dans les excès de la psychologie rationnelle, l'objet dont nous avons retracé l'origine, à savoir l'unité de la pensée trouvant son siège dans une substance simple admise ici à titre problématique, peut très bien servir de schème pour assurer la cohérence et l'unité de la recherche scientifique au plan du sens interne. Ainsi la supposition d'un tel objet permet de considérer « toutes les déterminations [des phénomènes de l'âme, C.P.] comme inscrites dans un sujet unique, [et] toutes les facultés... comme dérivées d'une unique faculté fondamentale » (A 682/B 710). L'important dans cette opération étant de s'abstenir d'interpréter ce simple schème comme « le fondement effectif des attributs de l'âme ».

Revenons maintenant à l'idée cosmologique. Quel rôle peut lui être dévolu si elle ne donne pas lieu au schème d'un être de raison ? La réponse à cette question nous est fournie dans le chapitre sur l'idéal, plus précisément là où Kant établit de manière générale la distinction entre l'idée proprement dite et l'idéal : « Tout comme l'*idée* fournit la règle, l'*idéal* sert, en un tel cas, de prototype pour la détermination complète de la copie » (A 569/B 597). La distinction établie ici est sans équivoque : d'une part, l'idée comme concept fournit la règle, alors que le schème – incarné ici de façons paradigmatique par l'idéal – contribue, d'autre part, à son application. Mais cela ne signifie pas qu'en l'absence de schème l'idée cosmologique ne soit pas en mesure d'assumer son rôle heuristique. Comme elle porte directement sur la série des conditions dans le phénomène, c'est-à-dire là précisément où l'antinomie rend impossible toute hypostase, l'idée se limite à indiquer une tâche : « [l']absolue totalité des séries de ces conditions... est une idée qui ne peut à vrai dire jamais être complètement mise en œuvre dans l'usage empirique de la raison,

mais qui nous sert pourtant de règle... » (A 685/B 713). Il faut en conclure que le caractère purement programmatique qui est commun aux trois idées régulatrices ressort dans le cas présent avec une acuité particulière. L'idée cosmologique en effet ne dispose pas, comme les deux autres idées, d'un « point de vue » (A 681/B 709) transcendant qui incarne, encore que ce soit sous toute réserve, un substrat absolu (âme) ou un fondement absolu (Dieu).

Comme Kant ne développe pas systématiquement sa théorie du schématisme de idées, qu'il nous soit permis de nous livrer, pour terminer, à une certain nombre de réflexions à la lumière de la théorie du schématisme introduite dans l'Analytique. Après tout, Kant se permet d'évoquer dans l'Appendice un schématisme de la raison tout comme il avait introduit un schématisme de l'entendement dans l'Analytique. Bien sûr, il ne s'agit pas dans l'Appendice de conférer au schème la fonction de déterminer un objet sensible directement. Toutefois la tâche confiée ici au schème a ceci d'analogue à ce que l'on trouve dans l'Analytique que, de part et d'autre, le schème contribue à l'application d'une règle et prête ainsi main forte à la faculté de juger<sup>14</sup>. C'est dire qu'au sein de la théorie kantienne des idées, la faculté de juger est bel et bien présente, encore que de manière discrète. Elle assume pourtant une lourde responsabilité puisque, comme nous allons le voir, c'est non seulement elle qui fait appel aux objets idéaux produits par les syllogismes, mais c'est aussi elle qui est à l'origine de la méprise quant à leur statut et à qui il incombe de rectifier le tir.

L'intervention de la faculté de juger ne se limite pas à la fonction, qui lui est confiée ici, d'appliquer l'idée régulatrice. À regarder les choses de plus près, on note que Kant lui réserve un rôle dans l'édification même du raisonnement qui produit l'objet idéal. Si, globalement, le syllogisme est l'affaire de la raison, il faut observer que les tâches à l'intérieur du syllogisme sont réparties entre les trois facultés supérieures de connaître. Ce qui contraste avec l'inférence d'entendement, qui relie de façon immédiate deux propositions (*consequentia immediata*, A 303/B 360). En effet, l'inférence rationnelle est essentiellement médiate, dans la mesure où elle fait intervenir une seconde prémisse, une « médiation » qui prend place dans un « jugement intercalé » (*Zwischenurtheil*, A 304/B 360), confié celui-là à la faculté de juger. Or, c'est

---

<sup>14</sup> Si dans l'Analytique c'est l'imagination qui procure son schème à la faculté de juger, cette fonction est ici assumée par la raison elle-même, qui « produit » l'idée. Pour une interprétation des trois idées transcendantales comme produits d'une raison conçue comme faculté d'inventer (*facultas fingendi*), on pourra se reporter à notre ouvrage *Das Ideal. Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*, Bonn, Bouvier, 1984. Voir également notre article « Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant », *Les Études Philosophiques*, 1986, p. 79-99.



précisément dans cette seconde prémisse, la mineure du syllogisme, que se produit l'équivoque responsable de l'erreur dialectique, le *sophisma figurae dictionis*. Kant est très clair à ce sujet. La faute ne revient ni à l'entendement, à qui la majeure est confiée, ni à la raison, qui prend en charge la conclusion : « tous les vices relevant de la subreption doivent toujours être mis au compte d'une défaillance de la faculté de juger, mais jamais à celui de l'entendement ou de la raison » (A 643/B 671). L'idée de la raison n'est pas en elle-même fautive, pas plus que son objet. Seuls une mécompréhension et un mauvais usage de ce dernier en font un être réel. Or, il appert que la faculté de juger est elle-même à l'origine de l'erreur dans le syllogisme, là précisément où se constitue un être idéal destiné au départ à faciliter son travail d'application de la règle rationnelle. Elle évalue mal la portée du schème et se méprend sur son statut en en faisant un objet réel.

La *Critique de la raison pure*, c'est bien connu, doit être envisagée comme une autocritique de la raison. Par cette démarche, en effet, la philosophie entreprend la plus difficile de toutes ses tâches : la connaissance de soi. C'est donc la raison elle-même comme faculté supérieure de connaître qui est censée conduire la démarche. Mais si l'on porte attention à l'usage que l'on fait du mot critique à l'époque où Kant se l'approprie, on se rend compte qu'en vérité la critique est en elle-même affaire de jugement. Ainsi, par exemple, Baumgarten dans sa *Métaphysique* définit-il la critique manière générale comme l'« art de juger<sup>15</sup> ». Et Kant demeure entièrement fidèle à cette conception, comme en témoigne le passage suivant. Après avoir évoqué le dogmatisme et le scepticisme, il enchaîne en affirmant : « un troisième pas est encore nécessaire, qui incombe uniquement à la faculté de juger mûre et adulte... : il consiste à soumettre à appréciation... la raison elle-même... Cela ne correspond plus à la censure, mais à la *critique* de la raison » (A 761/B 789). Ce passage n'est pas au demeurant un hapax. Il fait écho à plusieurs autres dans l'ouvrage, notamment à la célèbre allusion de la préface de 1781 au « Siècle de la critique », lequel se signale par la « mûre faculté de juger » caractéristique de l'époque » (A XI). À la lumière de nos développements, il est désormais possible de conclure que dans l'entreprise critique, c'est en somme à la faculté de juger qu'il revient de diagnostiquer les faux pas qu'elle a commis dans la mineure des raisonnements dialectiques et de se rappeler elle-même à l'ordre.

---

<sup>15</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 607, Ak XV, 30.

Au début de notre parcours, une mise en garde a été faite contre la tentation d'interpréter la Dialectique comme une simple application des avancées de l'Analytique. Notre analyse nous a permis de constater que la logique de l'apparence qui se déploie dans la Dialectique débouche sur une théorie originale du schématisme prenant naissance dans les syllogismes de la raison pure. C'est dire que ces schèmes ne sont pas présents de manière accidentelle dans la raison, pas plus d'ailleurs que les raisonnements qui les sous-tendent. Au contraire Kant cherche à établir non seulement l'autonomie des idées en regard des catégories, mais il indique que ces idées constituent un complément indispensable à l'Analytique, dans la mesure où la perspective systématique de la raison « garantit la justesse » de l'usage empirique de l'entendement (A 680/B 708). Sans doute le bilan de la *Critique de la raison pure* en regard de la métaphysique spéciale est-il négatif. Plutôt que d'offrir une doctrine en bonne et due forme, la critique des trois disciplines de la métaphysique spéciale se solde, il est vrai, par une simple discipline, par un rappel à l'ordre. Ce qui semble à nouveau accrédi-ter la thèse selon laquelle la véritable contribution de la *Critique* résiderait dans l'interprétation renouvelée de la métaphysique générale (ontologie) que fournit l'Analytique. Or cette lecture, qui scinde en deux parties la *Critique* afin d'en privilégier la première, se trouve d'une certaine manière démentie par un passage de l'Architectonique dans lequel la Dialectique se voit appréciée à sa juste valeur et promue à un statut inouï. À vrai dire, la logique de l'apparence ne fait pas uniquement partie d'un travail préalable visant à préparer le terrain pour une métaphysique doctrinale. En d'autres mots, l'exposé des erreurs de la dialectique n'est pas confiné à ce travail « propédeutique » qui relève en propre de la critique. En effet, après avoir évoqué cette dernière dans le passage en question, Kant passe à la « métaphysique » proprement dite, c'est-à-dire au « système de la raison pure (la science) », lequel contient, aussi étonnant que cela puisse paraître, « toute la connaissance philosophique (aussi bien vraie qu'apparente<sup>16</sup>) ». C'est dire qu'aux yeux de Kant, la logique de l'apparence dont procèdent les idées demeure une partie intégrante de la raison pure finie et donc de la science qui lui est consacrée. En raison de son appartenance structurelle à la raison, la connaissance philosophique apparente doit être incluse dans tout projet de métaphysique future.

---

<sup>16</sup> C1 A 841/B 869, nos italiques.